

РАЗДЕЛ 1. ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ И ОТКРЫТЫЕ ЛЕКЦИИ

МЕТАФИЗИКА БЕЗ МЕТАФИЗИКИ

Т. Х. Керимов

Значение понятий «метафизика», «метафизический» функционально, контекстуально обусловлено: оно зависит от того, в каком ряду сопоставлений и противопоставлений возникает это понятие. И в то же время можно было бы сказать, что метафизика – постоянная и неизменная тема в истории философии. Меняя свои конкретные формы, эта тема не всегда становится в собственном смысле проблемой – во всяком случае до той поры, пока не становится проблемой сама философия как таковая. Поэтому я хотел бы сразу уточнить контекст своего выступления. «Метафизика без метафизики» означает метафизику без онтотеологии. Таким образом, каждый раз, когда говорится о преодолении метафизики, имеется в виду, прежде всего, преодоление онтотеологического проекта метафизики. Этот проект составляет как историю, так и структуру метафизики, поэтому я начну с прояснения этого проекта. В единстве истории и структуры метафизика далеко выходит за пределы дисциплинарной границы и обнажает все свое значение формы социального воспроизводства, встраиваясь и предопределяя политический, социально-экономический, технологический, культурный и психологический порядки общества.

Философия рождается с травмой идентичности. Она рождается и как физика, и как метафизика. То есть философия утверждается как наука о сущем в его становлении и как наука о сущем как таковом, о сущем как сущем, т. е. как наука о природе и как наука о причине, основании, первоначалах. В то же время этой двойственности физики-метафизики сопутствует другая двойственность. С одной стороны, философия – это онтология, наука о сущем в его присутствии – как земном, так и божественном присутствии. С другой стороны, философия – это онтотеология, наука о сущем в отношении его сущности. Философия исследует сущность сущего, устойчивое, неизменное ядро, благодаря которому сущность остается самотождественной при всех ее изменениях. Поэтому онтология ведет к науке о божественном, или к теологии. Но поскольку она обозначает сущее в целом в его бытии и поднимает вопрос о сущности сущего как такового, теология есть онтология.

В Новое время вопрос о сущем, который, как полагал Аристотель, есть вопрос о сущности, трансформируется в вопрос о рефлексии. Рефлексия в качестве трансцендентального условия знания

вообще, становится одновременно и средством, и методом, и основанием, посредством которых метафизика самообосновывается. Благодаря рефлексии сохраняет статус «первой философии», поскольку обеспечивает и гарантирует онтологические основания познания природы. А «местом» этой гарантии, субстанцией, с которой это основание отождествляется, выступает человеческая субъективность. Восстановленная в своих правах «первая философия» обретает все свое значение у Гегеля в качестве вершины и завершения метафизики субъективности: разум – это не столько человеческий разум, сколько само бытие или субстанция материального мира. Разум как Дух и объективен, и субъективен: «...Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект»¹. Таким образом, завершение аристотелевской метафизики как метафизики субстанции означает также завершение метафизики нового времени как метафизики субъективности. Как говорит Ж. Ипполит, «спекулятивное сознание является самосознанием, но оно представляет собой всеобщее самосознание бытия, а бытие – это не Абсолют, который находится за пределами любой рефлексии, он сам есть рефлексия над самим собой, он есть мышление самого себя»². Благодаря этой рефлексии над самим собой и мышлению самого себя субстанция становится субъектом. Но это также абсолютный субъект, поскольку субстанция не ограничена каким-то конкретным субъектом: именно сама действительность структурирована как рефлексия, или субъективность. Логика становится наукой о бытии в целом, где «целое» обозначает тотальность, а тотальность – это рефлексия бытия над самим собой как самодвижущейся и самоописывающейся субстанции.

Отныне философия – это метафизика как наука об априорных структурах данности сущего. Она всегда обращена к основанию (причине, абсолюту) и занимается его поиском вне зависимости от того, как будет пониматься это основание: бытие, язык, социальность или человек. Понятая таким образом философия приходит к своему концу. Конец метафизики – это конец онтологического проекта. И вот именно в отношении к этому проекту возникает вопрос о метафизике без метафизики. Но для того чтобы понять перспективы метафизики, недостаточно ограничиваться ее историей, поскольку последняя вписана в структуру метафизики и образует ее архитектонику.

В «Онто-теологическом строении метафизики» Хайдеггер объясняет, каким образом понятие Бога приходит в философию. Вопрос этот имеет принципиальное значение, поскольку приход Бога

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. С. 9.

² Ипполит Ж. Логика и существование. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 113–114.

решающим образом трансформирует и обнажает архитектонику метафизики. Бог приходит в метафизику как *causasui*, «из лада, который мы мыслим вначале как преддверие сущности различия сущего и бытия. Различие являет собой генеральный план для построения метафизики. Лад порождает и дарует бытие как производящее основание, которое само, исходя из обоснованного им, нуждается в соразмерном ему обосновании, т. е. в причинении изначальнейшим делом-вещью. Оно – это причина *causasui*. Так звучит сообразное делу философии имя Бога»³. Различие представляет собой «историко-алетологическую структуру» (т. е. «просвет замыкающегося и закрывающегося»), фундирующую онтологическое строение всякой метафизики. Различие дарует и разверзает тот исторический горизонт, «облик эпохи», в котором становится возможной всякая метафизика. Для Аристотеля этот «облик эпохи» есть различие между *ousia* и *hypokeimenon*, для Фомы Аквинского – между *essesubsistens* и *esseparticipatum*, для Гегеля – между субстанцией и субъектом. Но с точки зрения Хайдеггера эта артикуляция, этот «облик эпохи», бытийствующий в различии *ousia* и *hypokeimenon*, *essesubsistens* и *esseparticipatum*, субстанции и субъекта определяется из различия, из того способа, каким оно высвобождает сущностное единство метафизики. Это единство, называемое «онто-тео-логией», выражает еще непомышленное сущностное единство метафизики, которое может быть выражено формулой: метафизика есть истина сущего как такового в целом. Что означает это сущностное единство метафизики?

Это единство метафизики увековечено ее «ведущим вопросом»: «западноевропейская мысль ведома вопросом «Что есть сущее?». В такой форме она спрашивает о бытии»⁴. Однако ответ на вопрос, «что есть сущее?», нужно понимать именно как «бытие сущего»: «Словечко «есть», так или иначе говоря о сущем, называет бытие сущего»⁵. Чтобы ответить на вопрос, «что есть сущее?», метафизика спрашивает о том, что (сущность или чуждость сущего) и как (способ, каким...) есть сущее, и, стало быть, спрашивает о бытии сущего.

Во всей истории философии эти метафизические положения о бытии сущего принимают одну и ту же форму: «Метафизика говорит о сущем как таковом в его целом, то есть о бытии сущего»⁶. Основные метафизические положения призваны закрепить истину

³ Хайдеггер М. Онто-теологическое строение метафизики // Тожество и различие. М.: Гнозис; Логос, 1997. С. 57.

⁴ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Время и Бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 363.

⁵ Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетея, 2000. С. 206.

⁶ Хайдеггер М. Ницше. СПб.: Владимир Даль, 2007. Т. II. С. 179.

о сущем как таковом в целом. Формальный анализ этой истины показывает, что метафизическое понимание бытия сущего, по сути, двусложно. То есть на самом деле, на вопрос о бытии сущего метафизика дает два отличных друг от друга, правда, взаимосвязанных друг с другом, ответа. Основная метафизическая позиция относительно «сущего как такового в целом» состоит из двух частей: понимание сущего «как такового» и понимание сущего «в целом», или «в общем». «Между тем, еще раз вспомнив историю западноевропейской мысли мы увидим: вопрос о бытии как вопрос о бытии сущего двусторонен. С одной стороны, в нем спрашивается: что есть сущее вообще как сущее? Соображения вокруг этого вопроса попадают в ходе истории философии под рубрику онтологии. Одновременно в вопросе «Что есть сущее?» спрашивается: что есть сущее в смысле высшего сущего и каково оно? Это – вопрос о божественном и о Боге. Сфера этого вопроса называется теологией. Двусторонность вопроса о бытии можно подытожить, дав ему название онто-тео-логии. Двойкий вопрос: «Что есть сущее?», во-первых, гласит: что есть (вообще) сущее? Во-вторых, он гласит: что есть (каково) (непосредственно) сущее?»⁷.

Хайдеггер здесь намечает в самых общих чертах формальную онто-теологическую структуру метафизики вообще и метафизического вопроса, в частности. Вопрос этот, «что есть сущее?», обращается на себя таким образом, что порождает два отличных друг от друга ответа. Ситуация усугубляется тем, что один из ответов повторно обращается на себя, так что мы имеем складку складки. Остановимся на этих складках.

Формальный анализ этого положения о сущем как таковом показывает, что метафизическое понимание бытия сущего, по сути, двусложно. То есть основная метафизическая позиция относительно «сущего как такового в целом» состоит из двух частей: понимание сущего «как такового» и понимание сущего «в целом», или «в общем». Две части этого метафизического вопроса Хайдеггер называет «онтологией» и «теологией» соответственно.

Метафизика как онтология изучает то, что все сущие обладают в общем, а именно, то, что они есть. Все сущие разделяют бытие в самом общем смысле этого слова. Онтология исследует этот общий смысл бытия. Но определение онтологии как исследования общего все еще остается расплывчатым, поскольку оно ничего не говорит нам об этом общем, а именно о бытии. Более того, оно оставляет открытым и вопрос о значении разделения этого общего, т. е. бытия.

Метафизика решает этот вопрос об общем теологически. Онтологический поиск общего, т. е. того, что сущие обладают в-общем,

⁷ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Время и Бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 363.

метафизика отождествляет с поиском высшего сущего. Теология в этом собственнно и заключается: она исследует сущее в целом, или в общем, редуцируя это целое к высшему сущему.

Итак, сущее как сущее можно толковать онтологически, т. е. сущее в его бытии, но сущее как сущее можно толковать теологически, т. е. как «сущее из сущего» в значении подлинного, истинного, действительного, совершенного сущего: какое-то одно сущее из круга основания-основанного получает привилегию первого основания, *causa prima*, и становится основанием всего сущего. Когда, например, субстанциальность или объективность или субъективность называются тем, что является общим сущему, логика исследования сущего остается онто-логикой. Но как только эта субстанциальность возводится в достоинство высшего сущего в значении истинного или действительного сущего логика исследования сущего становится тео-логикой.

Но если метафизика мыслит сущее как таковое из общего и высшего основания, тогда именно деконструкция положения об основании оказывается необходимым условием преодоления онтотеологического проекта метафизики и разработки метафизики без метафизики.

Положение об основании утверждает, что все существующее должно иметь основание, или причину своего существования. Это означает, что ничего нет без основания, *Nihil est sine ratione*. Это положение является онто-теологическим по преимуществу, коль скоро первооснова и первопричина есть Бог: «В качестве *ultima ratio* природы, в качестве предельного, высочайшего и таким образом первого сущего основания для природы вещей можно установить то, что обычно называют словом «Бог»... Это основание зовется Богом как первейшей сущей причиной всего сущего»⁸. То есть положение об основании принадлежит онтологии, которая является в то же время теологией: «Если говорить наиболее радикально, это означает, что лишь постольку, поскольку положение об основании является действительным, существует Бог... Однако Бог существует лишь постольку, поскольку положение об основании является действительным»⁹. Следовательно, в качестве гипотезы можно было бы предположить, что в онтологии после онто-теологии сущее как таковое в целом, или в общем, имеет место без его редукции к основанию.

Прежде всего, почему положение об основании называется положением о достаточном основании? Какое основание нужно

⁸ Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетея, 2000. С. 61.

⁹ Там же. С. 62.

считать достаточным? Но чтобы ответить на этот вопрос, надо спросить о другом: какое основание является недостаточным? Очевидно, что основание будет считаться недостаточным, если оно не справляется с функцией основывания, если этого основания не достаточно для основывания основываемого. Иначе говоря, основание будет считаться недостаточным, если оно не является последним, т. е. если оно, в свою очередь, нуждается в другом основании. Следовательно, положение о достаточном основании говорит об основании самодостаточном, т. е. об основании, которое не нуждается в другом основании. Тогда возникает вопрос: какое основание можно считать достаточным, не нуждающимся ни в каком другом основании?

Если с ранней эпохи западного мышления бытие сущего истолковывается как основа или основание, на котором основывается сущее как сущее, и если метафизический вопрос, «что есть сущее?», всегда спрашивает о бытии сущего как об основании сущего как такового, неизбежно возникает вопрос: что является основанием бытия сущего? Если последним основанием сущего является бытие сущего, тогда что является основанием бытия сущего? Подобная формулировка вопроса предполагает два пути поиска основания и, соответственно, два ответа на вопрос об основании.

Первый путь, условно назовем его путем «дурной бесконечности», имеет место, когда всякое основание полагается в качестве локального, временного и случайного, относительно которого всегда задается вопрос об основании основания. Каждый раз основание будет считаться недостаточным и нуждающимся в основании основания, которое, в свою очередь, будет отсылать к другому основанию и т. д. Второй путь, назовем его путем «интроецированной дурной бесконечности», продолжает настаивать на онто-теологическом проекте философии и налагает запрет на вопрос об основании основания, соответственно, бытие сущего полагается в качестве последнего основания, относительно которого уже не спрашивается, что является основанием бытия сущего? Бытие сущего выступает основанием себя самого. То есть бытие сущего раскрывает себя как такое основание, которое онтологически дает себе основание и теологически себя обосновывает.

Чтобы обозначить возможный третий путь, еще раз зададимся вопросом: какое основание можно и нужно считать достаточным? Если основание называется достаточным при условии, что оно не нуждается в другом основании, тогда единственно достаточным основанием является отсутствие основания. Если всякое основание в силу своего онтического характера всегда будет нуждаться в другом основании, тогда только отсутствие основания будет онтологическим условием достаточности основания. Более того, отсутствие

основания делает необходимым такое преобразование положения о достаточном основании, что приходится поступиться онтическим основанием сущего в пользу онтологического неоснования сущего.

Именно здесь лежит сущностная двойственность бытия как основания. Бытие как основание или не-основание – это *Ab-gründung*, сама эта двойственность, поскольку оно есть отсутствие основания в традиционном смысле (*Ab-grund*), и в то же время это отсутствие само есть некоторый способ основания, *Ab-gründung*. Все же мы никогда не должны терять из виду тот факт, что бытие включает в себя оба движения одновременно. А это означает, что мы не можем говорить, что бытие является основанием и источником истины сущего. В то же самое время мы не можем сказать, что истина сущего предшествует бытию. Бытие дается только как основание того, что является не основанием, а пропастью, но пропастью, которая и является самым основанием. Бытие – основание, благодаря которому бездонное основание сущего основывается, приходит к собственному.

Бытие основывает именно в от-сутствии. Его от-сутствие есть открытие основания, мира. Таким образом, основание всегда терпит неудачу перед тем, что действительно и просто «здесь», перед присутствием как таковым. И, однако, оно не равнодушно к присутствию: оно основывает его. Это основание от-сутствует в само-сокрытии, не предоставляет основание, отказывается основывать. Но этот отказ или не-предоставление – не ничто, а способ позволения-быть, высвобождение, причем таким образом, что оно никогда не исчерпывается в процесс, избыточно относительно того, что при этом раскрывается. Стало быть, это не просто отказ, а «колеблющийся отказ». И из этого колебания все возникает. *Ab-grund* – это «колеблющийся отказ» основания. Именно в этом отказе просвет просветляет, и снова таким образом, что просветление никогда не завершается: полное присутствие никогда не будет достигнуто, никогда не будет вещью, область метафизики никогда не закрывается.

Если мы перестанем ограничиваться онтотеологическим проектом метафизики, которому даем привилегию в силу тождества метафизики и онтологии по вопросу об основании, и если мы извлечем следствия из складчатости, двусложности бытия, то онтотеологический проект философии проблематизируется. Такое ограничение поля легитимности метафизики обязательно, если мы достаточно строго проводим принцип неоснования. Этот принцип предписывает нам не только не давать привилегии тому или другому основанию, но и сам процесс обоснования рассматривать как игру различия. Но если метафизика – всегда онтотеология как основание, причина сущего как такового, то переход от метафизики к вопросу

о бытии не будет означать переход к другой онтологии, пусть даже фундаментальной. Между тем, если основание есть бездна, основание отрешения сущего от ничто, возвращение к вопросу о бытии прежде всего уже оставило сферу всякой онтологии.

Деконструкция положения о достаточном основании задает несколько мотивов и серий философом, определяющих контуры метафизики без метафизики.

1. Прежде всего, это мотив постфундаментализма и целая серия философом безосновности, случайности, хаоса или даже гиперхаоса, которые становятся центральными не только в философии, но и в социально-гуманитарных науках. Этот мотив задействует не просто переход от фундаментализма к антифундаментализму, а деконструкцию области функционирования фундаментализма и фундаменталистских предпосылок. На самом деле, если невозможно просто выйти за пределы фундаментализма, отсюда следует, что не-фундаментализм продолжает в определенной степени деконструктивную работу в области фундаментализма и использует его ресурсы. Принципиальным в этом отношении является не отказ от понятия основания, а его переформулирование. В конечном счете, под вопросом оказывается не существование основания, а его онтологический статус, т. е. его неизбежно случайный статус. Этот аналитический сдвиг от существующих оснований к их статусу или условию возможности можно охарактеризовать как спекулятивное движение, поскольку в вопросе об основании речь идет не об эмпирических условиях возможности, а о его статусе: исходное онтологическое отсутствие окончательного основания выступает условием возможности онтических оснований. Умножение оснований является неизбежным результатом радикальной невозможности, радикального разрыва между онтическим и онтологическим.

Более сильная версия постфундаментализма выражена ангипотетическим принципом неоснования» К. Мейясу – принципом равной и безразличной возможности всех вещей. Согласно этому принципу, никакое основание не легитимирует непрерывное существование чего-либо, все может быть иначе без всякого основания: «Мы не согласимся больше ни с одной формулировкой принципа достаточного основания, согласно которому у каждой вещи есть необходимое основание быть таковой, а не иной – мы придерживаемся абсолютной истинности принципа неоснования. Ни у чего нет основания быть и оставаться таким, какое оно есть, все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания»¹⁰. Принцип неоснования является и ангипотетическим,

¹⁰ Meillassoux Q. *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum, 2009. P. 60.

и абсолютным, поскольку невозможно оспорить абсолютную значимость этого принципа, не допуская при этом его абсолютную истинность. Отличие между «в-себе» и «для-нас» скептик представляет, только подчинив «для-нас» отсутствию основания. Именно потому что мы можем мыслить абсолютную возможность инаковости «в-себе», корреляционистский аргумент может быть действенным. И поскольку ангипотетичность принципа неоснования касается как «в-себе», так и «для-нас», оспаривать этот принцип означает предполагать его.

Продолжением этого принципа неоснования является другой принцип, а именно принцип фактуальности. Если принцип неоснования утверждает абсолютную и безразличную возможность всего, то принцип фактуальности постулирует абсолютную необходимость случайности, т. е. «абсолютную необходимость необходимости любой вещи»¹¹: все может быть иначе в будущем, за исключением того, что все может быть иначе. Фактичность отождествляется с абсолютной случайностью в смысле положительного знания о возможности-быть-другой/возможности-не-быть любой вещи, т. е. чистую возможность, которая может никогда и не осуществиться. «Однозначный отказ от принципа достаточного основания требует признать, что и уничтожение, и постоянное сохранение определенного сущего должны иметь возможность произойти без всякого основания. Случайность такова, что может случиться все, что угодно — даже то, что ничего не случится, и все останется как есть»¹².

2. Некоторым образом эти мотивы постфундаментализма вводятся рядом с тематикой антиэссенциализма со своей серией понятий — множественности, события, сингулярности и т. д. Единственно возможная онтология Единого — это теология. Единственный легитимный посттеологический онтологический атрибут — это множество. Если Бог умер, то отсюда следует, что «основная проблема» современной философии — это артикуляция мысли, имманентной множественному. Бадью, Делёз, Лиотар, Деррида, Лакан: каждый пытался мыслить «радикальную первичность множественного» в значении чистого или неконсистентного множественного, онтологически ускользающего от единого и исключаящего редукционизм во всех его формах.

Антиредукционизм предписывает аксиоматизацию множества, ни к чему не сводимый онтологический плюрализм, исключаящий какое-либо объединяющее начало, и высвобождает «гетерологию» или «объектно-ориентированную онтологию» (Г. Харман)

¹¹ Ibidem. P. 62.

¹² Meillassoux Q. After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency. London: Continuum, 2009. P. 63.

или «плоскую онтологию» (М. Де Ланда). Множества состоят исключительно из множеств, их структура предписывает правила манипуляции для своих неопределенных объектов, избегая определения того, что есть множество. Безосновность и неограниченность — таковы два исходных условия возможности мыслить множество. Этим требованиям отвечает современная математика. С философской точки зрения наука, или математика, суть «истина бытия-множества»¹³. Обращение к математике и заимствование необходимых математических ресурсов становится чуть ли не необходимым условием построения онтологии после онто-теологии. Например, Бадью, в философском проекте которого можно усмотреть одну из влиятельных версий современной онтологии, во введении к «Бытию и событию» торжественно заявляет: «Наука о бытии как бытии существует со времен греков, будучи формой и содержанием математики. Но только сегодня у нас есть средства познать это»¹⁴. Многие считали онтологию архаической наукой, подобно алхимии или астрологии. Бадью же считает, что от решения вопроса об онтологии, о бытии зависит судьба современной философии. Но для Бадью, и в этом вопросе он отличается как от континентальных, так и аналитических философов, роль онтологии исключительно негативная. Философия не озабочена построением онтологии, но она способна назвать дисциплину, которая изучает бытие как бытие, т. е. математику.

Поскольку онтология теперь отождествляется с математикой, она выносится за пределы дискурса философии и объявляется, наряду с искусством, политикой и любовью, в качестве одного из ее условий. Математика позволяет нам мыслить бытие как бытие: математика — это онтология без онтологии, онтология, лишенная собственной догматичности. Если не может быть презентации бытия, коль скоро бытие случается в любой презентации, остается только одно решение: онтологическая ситуация есть презентация презентации. В такой ситуации на карту поставлено именно бытие как бытие, поскольку только благодаря презентации имеется доступ к бытию. Таким образом, онтология способна говорить о чистом множестве, даже если она изучает природу или структуру презентации, из которой изъято бытие. Онтология изучает различные способы или порядки презентации и только таким образом она предоставляет место для «схватывания всякого возможного доступа к бытию»¹⁵.

3. Метафизика занимается не только поисками оснований или причин сущего, но и, согласовывая разные представления о реальности,

¹³ Badiou A. *Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy*. London: Continuum, 2004. P. 102.

¹⁴ Badiou A. *Being and Event*. London: Continuum, 2005. P. 3.

¹⁵ Там же. P. 28.

создает определенный этос философской деятельности. Следовательно, преодоление онто-теологического проекта метафизики предполагает трансформацию этого этоса. Такая трансформация, тематизируя, по крайней мере, формально, онто-теологическую структуру метафизики, указывает на не-мыслимое самой метафизикой. Эта трансформация принимает форму со-ответствия, которое превышает возможности его онто-теологического присвоения и в то же время образует адекватный ответ на историческое «событие» метафизики. Эта форма со-ответствия вводит целую серию понятий, составляющих не-теоретический этос философии. На самом деле, если бесосновность или случайность или гиперхаос составляют фундаментальную модальность бытия, а множественность, событие и сингулярность становятся основными онтологическими категориями, не означает ли это, что этос философской деятельности невозможно мыслить как этос теории? Прежде всего, это такие понятия, как надежда, обещание, прощение, свидетельство, клятва, верность, решимость, ответственность, вера и т. д. Эти понятия не рассматривались в рамках традиционной онтологии.

Эта серия понятий и, в целом, не-теоретический этос философии, деконструируя традиционные объяснения человеческой практики, извлекает и даже обнажает не-метафизический, не-теологический, более первоначальный смысл практического, или этического. Тот первоначальный смысл, о котором говорит, например Хайдеггер, когда он, в «Письме о гуманизме», оспаривает «этику» как метафизическую дисциплину с целью выявления первоначального смысла этики как «местопребывания», «жилища», «стояния» в истине бытия. И ранее, в «Бытии и времени», оспаривается различие между добром и злом с целью выявления первичной вины, которая исходнее, чем мораль добра-и-зла, и которая предоставляет онтологическое условие возможности для морали вообще¹⁶. В конечном счете, для Хайдеггера, как он утверждает в «Письме о гуманизме», мысль о бытии и является первоначальной этикой, потому что бытие «есть» не субстанциональное основание, а событие, призывающее к ответственному участию. Онтология и этика – это не отличные друг от друга и обособленные сферы. Онтология не отграничивает некоторую область первоначал, которая затем прилагается к онтической сфере этики. Онтология суть первоначальная этика, а этика суть онтология. Хайдеггер дает нам более глубокое представление об этой первоначальной этике, когда он пишет: «Если же в согласии с основным значением слова *ἦθος* название «этика» должно означать, что она осмысливает местопребывание человека, то мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как эк-зистирующего

¹⁶ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AdMarginem, 1997. С. 286.

существа, есть сама по себе уже этика в ее истоке»¹⁷. Онтология и этика – это не отличные друг от друга и обособленные сферы. Онтология не отграничивает некоторую область первоначал, которая затем прилагается к онтической сфере этики. Онтология суть первоначальная этика, а этика суть онтология.

Деррида также вслед за Хайдеггером предлагает вернуться к тому, что он считает первоначальным смыслом греческого полиса, о котором, он говорит, что перевод его как города или государства не передает всего его значения. Прежде государства, прежде того, что мы называем политикой или политическим, «полис есть это Да, т. е. то, в котором и благодаря которому Dasein является geschichtlich, выступает в качестве истории, исторического истока истории. К этому историческому месту принадлежат не только суверены, люди, наделенные властью: армия, флот, совет, совокупность людей, но и боги, храмы, священники, поэты, мыслители»¹⁸. Деррида подчеркивает тот факт, что полис не ограничивается различием «политики» или «политического» при условии, что он не подчиняется заранее закону и божественной власти. Более того, греческий полис никоим образом не может быть понят как современное государство: бытие человека в его отношении к сущему в целом собирается с помощью полиса, в котором нет ничего политического. Полис находится «по ту сторону» политики, различие между политикой и политическим мешает нам мыслить то, что можно было бы назвать первоначальной политикой. Таким образом, мыслить полис, первоначальную политику, равносильно изъятию его из сферы политического и политической философии для того, чтобы вернуть его собственной сущности, в которой нет ничего политического.

Эти ориентиры позволяют обнаружить определенную направленность обновления метафизических исследований, скрытые за ними общеметодологические тенденции, взаимосвязи этих тенденций с характером социальной практики.

ЗАЧЕМ ФИЛОСОФУ ЛОГИКИ?

А. Г. Кислов

Когда-то, впрочем, по определенным меркам, совсем еще недавно, выступающий в роли заголовка вопрос выглядел бы несколько некорректно, даже не из-за нарочитой его двусмысленности.

¹⁷ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и Бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 216.

¹⁸ Derrida J. The Beast and the Sovereign, Volume I. Chicago. University of Chicago Press, 2009. P. 265.